

Alberto Pérez

**Entre la historia y la filosofía:
una clave alemana para la lectura crítica
de la Argentina, de Korn a los hermanos Romero**

Me propongo revisar la persistencia de la herencia alemana en la corriente de pensamiento que formaron estos autores, quienes no sólo compartieron similares referencias culturales, sino también la vocación de ampliar el horizonte de la consolidación de Argentina. Tanto Alejandro Korn como los hermanos Romero abrieron una dimensión crítica con el propósito de llevar la república más allá de su programa de desarrollo económico, sensibilizándose con la dimensión de los valores que eran ignorados al ritmo del mero impulso del desarrollo económico.

1. Alejandro Korn (1860-1936). De la filosofía a la historia

Pese a constituir un núcleo teórico reducido, la obra filosófica de Korn ofrece no pocos problemas de interpretación a partir del desarrollo de un pensamiento original y abierto a la polémica desde las claras posiciones centrales de su doctrina. El pensamiento filosófico de Korn se cimenta en un progresivo alejamiento de sus posiciones positivistas de juventud hacia el decidido intento de superarlas en su etapa madura para lo que forja el concepto de la “libertad creadora” como eje central de su reflexión.

“La libertad creadora” es un ensayo que se publicó por primera vez en la revista *Verbum* en 1920. El punto de partida de la reflexión de Korn es explícitamente kantiano, tomando a la experiencia como terreno propio del conocimiento humano desde el que pensar la necesidad pero, con la certeza de la existencia de otro ámbito trascendente a dicha experiencia en el que la pregunta central es por la libertad. Esta es la antinomia desde la que Korn explora las problemáticas de la conciencia desdoblada en el orden de lo subjetivo y lo objetivo. Todo lo que existe lo conocemos a partir de que “existe en una conciencia”;

el conocimiento es el momento en el que se actualiza la antinomia básica entre necesidad y libertad: el orden objetivo lo conocemos como sujeto a leyes necesarias y el subjetivo lo captamos como carente de tales leyes, es decir, libre. Lo verdaderamente libre, en el sujeto, es la voluntad con lo que abre una nueva forma de la antinomia entre la libertad de querer y la libertad de hacer. Este paso a la acción supone emprender el camino para lograr la liberación. Sobre la libertad, dice Korn:

Es la ausencia de coerción, como ésta es la ausencia de libertad. Nada adelantamos con semejante tautología. Quien no sepa por testimonio inmediato de su conciencia lo que es la libertad, renuncie a entenderme [...] (Korn 1930, I: 74).

Korn replantea la antinomia kantiana y la combina con el intuicionismo vitalista de raíz bergsoniana. Conduce el planteo a la dimensión de la acción; la teoría filosófica nos permite fijar los términos de nuestra visión de la realidad pero “no tiene la última palabra porque la vida es acción, tarea perpetua y no un teorema” (Korn 1930, I: 87). La acción nos abre el panorama de la libertad humana en la que se combinan la libertad económica con la que logramos el dominio del orden objetivo y, sobre ella, la libertad ética con la que logramos la autonomía y el dominio sobre nosotros mismos. La superación de los elementos opuestos de la antinomia, necesidad y libertad, se hace posible gracias a la lucha de la personalidad por afianzar la libertad. De ello trata la libertad creadora, de afianzar constantemente la posibilidad de una ética gracias a la producción de valores que se ponen en marcha con cada acción: lo útil es aquello que contribuye a la libertad económica y lo bueno lo que afirma la libertad ética. Estas producciones de valor no constituyen superaciones definitivas de la antinomia sino formulaciones históricas provisorias que son constantemente abordadas por la acción de la libertad creadora.

Presentada esta filosofía de la acción creadora, quiero destacar la conexión explícita de la producción de Korn con su momento histórico en sus propios términos de 1925: “Deseo tender un puente entre la cátedra y la vida” (Korn 1935: 15).

En la búsqueda de esta síntesis, Korn conecta su desarrollo filosófico con las necesidades de su época y repiensa su punto de partida positivista en diálogo con Juan Bautista Alberdi y sus *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*.

Korn ve a Alberdi como la encarnación de la visión positivista argentina que, aunque es la ideología de una clase liberal burguesa, representa una etapa auténtica de la historia argentina: “El programa alberdiano postula como fin el desarrollo económico y como medio la asimilación de la cultura europea” (Korn 1935: 143). Korn, en las “Nuevas bases” (1925), resalta simultáneamente los valores del aporte de la generación positivista y la necesidad de desarrollar una cultura argentina que sume, a los necesarios logros económicos, la detección de las carencias sociales. Éstas son abordadas por el ideario socialista en el que puede asentarse la búsqueda de la libertad ética, con su correlato de autonomía de la personalidad, todavía pendiente. Ese “puente entre la cátedra y la vida” del que habla Korn está íntimamente vinculado también con la activa participación en la Reforma Universitaria de 1918 a la que permaneció siempre fiel y le dedicó numerosas producciones.

Korn es hijo de inmigrantes alemanes exiliados a raíz de los levantamientos de 1848, de quienes se apropió de riquísimas referencias culturales y del manejo de la lengua alemana, corriente en su hogar. En su obra, reflejó muchos de los debates alemanes típicos de la reacción antipositivista y del neokantismo de fines del siglo XIX y principios del XX; produjo una obra ensayística que fue renovadora de la discusión filosófica argentina y le dio lugar a la valoración, típicamente alemana, de la *Kultur* como formadora de valores y defensora de la autonomía ética de la personalidad por encima de la exterioridad de la *Zivilisation*. En sus ensayos buscó la integración de estas referencias con la necesidad histórica de la creación de una nueva cultura argentina que coronara el desarrollo económico de la generación positivista con la emergencia de la sensibilidad social y de la democratización de las instituciones de formación universitaria.

2. José Luis Romero y la peculiaridad de su formación intelectual

Me interesa poner en consideración, en primer lugar, la peculiaridad de la formación intelectual de José Luis Romero (1907-1977), en la que juega un papel decisivo la relación con Francisco, su hermano quince años mayor que él y, en segundo lugar, la importancia de la problemática de la cultura, que pone en el centro de las discusiones

historiográficas y políticas, dándole un perfil absolutamente propio a sus posiciones.

Se ha dicho muchas veces que la influencia de Francisco Romero (1891-1962) marcó a su hermano, sin poner suficiente atención en las características del riquísimo acopio que hace José Luis en su primera formación. Los motivos son varios, y el propio Romero no ha hecho mucho por esclarecer la verdadera trama de su temprana formación. Al contrario, apenas ha abierto algunas consideraciones muy claras pero escuetas que nos obligan a cierta reconstrucción J. L. Romero dice:

Mis conversaciones con mi hermano comenzaron a los diez o doce años. Así que cuando yo llegué a la universidad y me encontré con los maestros del oficio que yo había elegido, ya tenía un panorama considerable de ideas, que además seguí enriqueciendo permanentemente (Luna 1986: 17).

Esto constituye un rasgo notorio en su estilo de producción intelectual, ya que su oficio de historiador está permanentemente permeado de referencias culturales de diverso tipo, especialmente de la filosofía y la literatura, las cuales en buena medida provienen de este intercambio con Francisco. Las otras referencias a este período tienen que ver con sus profesores en la carrera de Historia, sus “maestros del oficio”.

Una primera pista objetiva que nos permite plantear el problema se encuentra en una de sus primeras obras, en la que ya comienza a sentirse la firmeza de los propósitos del trabajo intelectual de J. L. Romero y, también, la especial conciencia que tenía en momentos tan tempranos de su producción sobre la necesidad de renovar historiografía argentina. Efectivamente, *La formación histórica*, escrita en 1936 cuando Romero contaba sólo con veintisiete años y estaba a un paso de obtener su doctorado, es, de algún modo, un programa de labor intelectual, un “manifiesto” sobre la necesidad de renovación cultural y, a la vez, un testimonio claro de la serie de elementos que el autor es capaz de amalgamar en una sola pieza. Es, además, un ensayo que lo coloca fuera del estilo dominante en la comunidad de historiadores de entonces en donde podemos encontrar indicios de su peculiar posición y perspectiva que mantendrá a lo largo de toda su vida. *La formación histórica* es una obra injustamente desatendida en la consideración general de los estudios sobre Romero porque se ha puesto la mirada, sobre todo, en la riqueza de su producción historiográfica y no se ha

reparado suficientemente en la elaborada trama teórico - conceptual en la que se apoya.

Romero revisa en este ensayo un problema fundamental para el conocimiento histórico, al poner el acento de su preocupación en la estructura del proceso histórico mismo desde el cual podemos captar su sentido con profundidad y no simplemente entendiéndolo como pasado muerto del que nos tenemos que informar. Romero enfoca la lógica del proceso de desarrollo histórico centrándose en las grandes conformaciones de ideas que se organizan en la sociedad.

Cada hombre, cada grupo social, se encuentra en cada época ante la vida con un cierto caudal de posibilidades, con un cierto repertorio de ideas y preferencias que condicionan su sentido total; con una ordenación, sobre todo, de sus juicios de valor, que le hacen apreciar de una determinada manera el mundo que constituye su contorno (Romero 1945: 23).

Romero sitúa el punto de partida para la interpretación del desarrollo histórico en esta lógica básica de las ideas que conforman una mirada sobre el mundo. La discusión a la que se enfrentan los hombres en cada época se refiere a cómo debe concebirse el desafío del momento presente. Allí, se anudan todas las decisiones que cada generación debe tomar y cuenta para ello con lo acopiado por las generaciones anteriores. El papel de los hombres en el mundo consiste en valerse de este bagaje subjetivo de ideas y juicios de valor para dejar su marca en la historia, pensando en el presente y el futuro, proyectándose en la vida milenaria. Romero pone el eje de la interpretación histórica en la lectura del presente teniendo como fondo la totalidad del proceso histórico visto como historia universal. Romero se autoimpondrá esta visión totalizadora que integra los momentos del proceso histórico en la historia universal como pauta para su tarea de historiador desarrollando una visión de la historia argentina y latinoamericana que se conecta todo el tiempo con el proceso total. Su propio desarrollo como historiador marca un proceso que va de la historia antigua a su producción como medievalista, al surgimiento de la moderna cultura burguesa y, finalmente, a la historia argentina y latinoamericana.

Este dispositivo básico para comprender la trama histórica, que son las ideas, es la preocupación fundamental de Romero, quien lo concibe desde la conceptualización de la tradición alemana de pensamiento que se levantó contra el positivismo decimonónico. De allí recupera la noción diltheyana de “espíritu” y la convierte en herra-

mienta de lectura del proceso histórico mismo, colocándose en una posición claramente comprensivista. De esta tradición comprensivista y vitalista alemana tomará los referentes teóricos que apoyarán su posición teórico-metodológica de historiador: Dilthey, Simmel, Scheler son algunos de los nombrados aunque claramente se descubre la presencia de otros. Romero se centra en la *Weltanschauung* diltheyana para captar la actitud peculiar y espontánea ante el mundo y la vida, que determina actitudes, preferencia y valoraciones de las que se desprenderá la acción, en cada caso, ante las demandas del presente. Desde esta lógica indaga Romero la construcción de la trama histórica y por ello le da un papel preponderante al ámbito de la cultura. La apertura a esta problemática es la que específicamente le ha brindado su hermano Francisco en aquellas tempranas “charlas” de las que habla José Luis Romero. Si bien no podemos conocerlas directamente podemos sí, contrastarlas con la amplia obra edita de Francisco Romero. Citando solamente la que publicara hasta 1936, encontraremos una referencia clara y específica a los fundamentos de la concepción de la historia de José Luis Romero en: “Las dos tendencias de la Filosofía Alemana Contemporánea” (1924), “Anotaciones sobre Dilthey” (1930) (ambos en F. Romero 1947), “Dos concepciones de la realidad” (1932), “Ideas sobre el espíritu” (1934), “Los problemas de la Filosofía de la Cultura” (1936).¹

Ahora bien, alrededor de la concepción del mundo (*Weltanschauung*) pueden cifrarse dos actitudes básicas que caracterizan un corte fundamental en relación con la manera de ver el problema del presente. Una es la actitud del hombre medio, que ante las referencias de su propio momento histórico y de su cultura procede a universalizarlas, a convertirlas en las únicas concebibles y, consecuentemente, a valorarlas por encima de cualquier alternativa posible. Así, el repertorio de ideas de la concepción del mundo se convierte en completamente determinante; esta actitud consiste, en verdad, en un realismo inge-

1 Estas últimas reunidas en F. Romero (1944). De esta última obra podrían citarse también por su conexión con las temáticas de José Luis Romero: *Un filósofo de la problemática* (1934) – vinculada más genéricamente y, además levemente posteriores aunque fuertemente enlazadas: *La otra sustancia* (1937), *Max Scheler y El puesto del Hombre en el cosmos* (1938) y *Temporalismo* (1940). Podrían ampliarse las referencias explorando las casi quince obras publicadas por el filósofo, aquí nos remitimos solamente a la cuestión de la primera formación, sin preguntarnos hasta dónde se extiende la influencia sobre su hermano.

nuo, que como tal concibe torpemente lo objetivo y consagra una aceptación absoluta de la realidad cercana. Es, en rigor, falta de capacidad crítica para distinguir lo permanente de lo cambiante y provisorio, es todo lo contrario de una comprensión profunda. El resultado último de esta actitud representa el riesgo de una falsa conciencia que cree que la realidad no tiene modificación posible, que vive el presente como una fatalidad en la que su esfuerzo no puede intervenir. La otra actitud básica vinculada a la concepción del mundo, por el contrario, es capaz de proveer una conciencia histórica certera y, por lo tanto, ordena un criterio seguro para la acción a partir de una comprensión profunda de la realidad histórica. Esta actitud parte de la conciencia de que las generaciones anteriores han realizado una tarea y que a cada nueva generación le toca jugar un papel para continuar esta tarea. Ninguna generación puede ni tiene derecho a vivir su tiempo como si estuviera a merced de un destino fijado de antemano; cada época tiene que hacer su historia, tiene que descubrir que hay un “destino posible” y que si no actúa éste se malogra. La certeza de que es posible cambiar el mundo, creado por fuerzas anónimas pero comprensibles, permitirá al esfuerzo de una generación evitar los peligros pensando el destino como desafío o como proyecto que puede realizarse o malograrse.

Esta analítica de la acción que Romero despliega alrededor de la concepción del mundo también la pone en juego en el terreno del conocimiento, fuera del ámbito de la praxis, ya que al conocer el pasado nos enfrentamos al mismo dilema que vivimos en el presente. Romero presenta, entonces, la clásica dicotomía comprensivista entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, pero traduciéndola a la antítesis de “saber histórico” y “conciencia histórica”. Abre, así, una línea de crítica a las perspectivas dominantes entre los historiadores del momento. Dice Romero, que el saber histórico

[...] suele ser propiedad del erudito, del investigador. Conocer historia tiene para él la misma densidad espiritual que para el geólogo conocer la piedra de cuyo paisaje no se volvió a acordar jamás. Lo histórico se coloca así entre los hechos de la realidad como un aspecto más de ella (Romero 1945: 30).

Esta alusión al saber “monográfico” representa en el terreno del conocimiento el mismo peligro que en el terreno de la praxis encarna el realismo ingenuo y, por lo tanto, debe ser superado. Se requiere algo

más que puro conocimiento esmeradamente objetivo; el saber histórico debe incorporar al sujeto abriéndose a la forma que Max Scheler (1934: 62) llama el “saber culto” y que consiste en la certeza de la necesidad de la acción. Es esta apertura de la teoría a la praxis la que caracteriza la conciencia histórica de la que nos habla José Luis Romero. Lo interesante es la forma en que él concreta esta apertura. Además de Scheler incorpora a Hans Freyer y dice:

Podrá decirse que acaso en cada individuo la historia cobre un sentido particular. Nada condiciona tanto la perspectiva histórica como el presente, dice Hans Freyer. El presente proyecta su aspiración sobre el pasado tanto como sobre el futuro, y siempre consigue verter alguna gota de su sangre en la vena de la historia (Romero 1945: 31).

Es interesante que la ruptura que plantea Romero entre saber histórico y conciencia histórica —o formación histórica—, tenga esta referencia tan marcada al individuo y se apoye en el registro conservador de los pensamientos de Scheler y Freyer.² Sin embargo, tanto el análisis de J. L. Romero como las preocupaciones culturales de Francisco están imbuidas de esta tradición culturalista y espiritualista que impregnó profundamente los debates académicos de la época.³ Efectivamente, las posiciones de Romero apuntan en este sentido, tienen un fuerte apoyo en este espiritualismo⁴ a partir del cual pinta la crisis del presente en términos de una “crisis espiritual”, entretejiendo constantemente una jerga vitalista y psicologista.

Es necesario revisar el otro costado de este análisis. J. L. Romero no era simplemente un espiritualista que reflejaba mecánicamente las modas académicas de su época típicas de la llamada “cultura profesoral”. En todo caso si bien era un espiritualista, lo era de un tipo particular, era un buen lector del *Manifiesto Comunista*. De modo que su

2 Sobre Hans Freyer (1887-1969) habría que señalar que se dedicó a la Sociología de la Cultura, perteneció a la escuela culturalista, muy influida por Dilthey, de Karl Lamprecht, de quien fue discípulo. Pero también dirigió entre 1933 y 1946 el Instituto de Leipzig para la Historia de la Cultura y la Historia Universal. Para un análisis de la significación de su obra en Alemania ver Herf (1993).

3 En González (2000: 68) se presenta el clima imperante en la Universidad de Buenos Aires justamente con esta combinación de referentes teóricos: Dilthey y Freyer.

4 Me importa remarcar el valor que Romero le da al espiritualismo de Freyer que en (Luna 1986) retoma la misma cita de Freyer en la que se señala la importancia del presente para la historia; Luna no lo incluye entre los “Autores mencionados en este libro”. Seguramente no lo encontró relevante.

caracterización de la conciencia histórica incluye la morfología de la cultura que plantearon Scheler y Freyer⁵ pero además, muy especialmente, incorpora una lectura de los aportes de Marx y su propia visión de cuál debe ser la forma en que pueden ser incorporados. Romero afirma que Marx acierta claramente en el diagnóstico de la crisis de la sociedad capitalista por sus propias leyes y describe con total acierto la dinámica de desarrollo de la sociedad occidental desde su tiempo hasta la actualidad. Pero, el aspecto equivocado del pensamiento de Marx se encuentra a la idea de que, en la medida en que se profundizara la crisis de la sociedad burguesa, las masas se harían revolucionarias. En este punto, según Romero, el pensamiento de Marx enfrenta su paradoja. Si bien es cierto que aquel impulso egoísta, que empujó la crisis del sistema feudal e hizo que los hombres privilegiaran la mejora de su situación social por encima del interés colectivo, y esto dio origen a las transformaciones de la modernidad por fuerza del desarrollo mismo del sistema, igualmente es necesario reconocer que hoy, en cambio, en la sociedad burguesa, la verdadera transformación depende de que quien tenga el mayor interés colectivo renuncie a su condición social para convertirse en revolucionario, por altruismo. Esto significa simplemente seguir un ideal ético, actuar de acuerdo a él y no de acuerdo a la lógica mecánica de desarrollo del sistema, por lo tanto, supone un quiebre del determinismo. “Esta es, a mi juicio, la paradoja de la teoría y la práctica determinista. No habrá determinismo que salve a la nueva moral si se sigue pensando en esa nueva providencia del materialismo” (Romero 1945: 29).

Ese ideal ético supone poder convertir a los individuos que están integrados en la masa en portadores de responsabilidad colectiva, lo cual debe ser producto de un gran esfuerzo y no el resultado determinista del desarrollo de un sistema social. En este camino de 'salvación' del hombre masa se expresa la fuerza de creación humana y ello es lo más distante del determinismo; el hombre necesita de una fina conciencia histórica para poder plantearse este propósito. Por ello, la formación histórica debe atender a un profundo sentido filosófico, que

5 J. L. Romero habitualmente no intercala citas textuales y, muchas veces, ni siquiera hace referencias a los autores en que se basa. En este sentido “La Formación histórica” es una excepción pues abundan las referencias explícitas a los autores y elaboraciones de nociones como: “saber culto” y “salvación” tomadas de Max Scheler; como igualmente una reelaboración de Freyer (1973).

abarque todas las posibilidades del espíritu y que, a la vez, permita incluir el saber histórico en la totalidad del movimiento de la historia universal a fin de reconocer cuál es la tarea que cada generación demanda.

Es esta fórmula de un espiritualismo fundido con muchos elementos de la obra de Marx la que le dio al trabajo de Romero un perfil propio, podría decirse que en lugar de pelear, desde el punto de vista teórico, contra Marx, lo que hace Romero es apropiárselo críticamente. Como Marx, Romero ve la historia como una sucesión de generaciones en la que cada una hereda de la anterior una dotación de elementos a partir de la cual hace la historia. Pero Romero sitúa esta herencia en el terreno de la cultura, de modo que el bagaje no es ahora solamente el desarrollo de las fuerzas productivas, sino además una perpetua reelaboración de la concepción del mundo. No importa sólo cómo es el mundo sino, sobre todo, cómo se entiende en el presente. Por otra parte hay una importante presencia de las masas proletarias en vista de las cuales debe hacerse una gran transformación ética, dado que es su padecimiento ante la injusticia lo que demanda el cambio que, además, debe ser pensado como posible en una visión de la historia ligada al paradigma del progreso. Son también marxianas las elaboraciones que vinculan teoría y práctica, la elaboración de las contradicciones sociales, la idea de un mundo social creado por fuerzas anónimas pero cognoscibles, etc. Todas estas ideas están contenidas en este temprano trabajo de Romero, pero amalgamadas con un repertorio teórico enriquecedor y habitualmente heterogéneo al marxismo. La grandeza de la tarea intelectual de Romero se demuestra al aplicar como historiador las severas demandas de este difícil equilibrio teórico. Por eso tiene sentido revisar este verdadero documento programático.

En su época, Romero era parte del clamor contra el positivismo que también se había instalado en el ámbito de la historiografía y que él atacaba con las armas de la época. En este punto se ve también la articulación al campo de la historia de las ideas que Korn desarrolló en la Filosofía. El filósofo y maestro reformista, como lo llamaban, es su referencia y Romero pone el acento en la necesidad de una transformación ética que supone la prosecución de valores que deben estar por encima de las metas materiales. Romero plantea, desde el terreno de la teoría de la historia, una contradicción entre las formas culturales que

ya han cumplido un ciclo - noción deudora de la idea de “forma caduca” de Simmel – y el impulso renovador que las desafía; ésta es la lógica profunda del proceso histórico social. Con una metáfora de cuño marxiano habla del “fantasma” de aquellas formas culturales que el tiempo ya vació de sentido. Luego de la Edad Media, cuando los ideales de vida eran el heroísmo y la santidad, la burguesía crea el ideal del trabajo que es la “forma típica del ideal burgués”,⁶ nacido en el Renacimiento y consagrado políticamente con el ideario revolucionario de 1789. El riesgo máximo que enfrenta la sociedad capitalista moderna, a partir del interés de la burguesía, es el de convertir el espíritu en un valor de cambio más entre las mercancías que circulan en el mercado. Ninguna sociedad antes que la burguesa había intentado someter al espíritu. Romero le reconoce a Marx haber señalado preclaramente esta contradicción de la sociedad burguesa aunque, subraya también, que enmarañó esta clara percepción con la teoría de la estructura y la superestructura. Según Romero, la sociedad burguesa misma es el verdadero fantasma que recorre la historia sosteniendo una forma social anacrónica.

Por ello, “el espíritu se ha indignado ante el sistema burgués de vida y ha proyectado sobre el mundo un nuevo ideal: la justicia social” (Romero 1945: 49). La justicia social significa como ideal el resguardo de las reivindicaciones del proletariado y necesita una “creación” con la que dar forma a una nueva sociedad. Esto es lo que debe mostrarnos la Formación Histórica, revelarnos cuál es nuestro papel en pos de este destino posible, sólo comprensible en el marco de la historia universal. En este punto se vuelve banal el mero saber histórico sobre una época o sobre la historia de un país. “En muchas otras ramas del saber, es posible el saber monográfico. En historia, aún cuando sea posible yo afirmo que es artificial y, en cierto modo, negativo de su intrínseca historicidad” (Romero 1945: 55).

La búsqueda teórica de Romero es la de la “complejidad” que surge de conocer dentro de la totalidad, pero no la totalidad como mera extensión o como dominio de las “grandes líneas” y las “ideas fundamentales”, sino dentro de la trama de relaciones en la que se enlazan distintas actitudes ante los seres, diversos marcos culturales, modali-

6 Referencia weberiana que se suma a la creatividad de la personalidad humana no determinada.

dades colectivas, etc. Todo ello concurre en la complejidad de lo histórico que es la categoría central de la historia y el verdadero principio de reconstrucción histórica. Desde esta complejidad, es posible captar los ritmos históricos. “El ritmo es una armonía dinámica, que sólo podrá descubrirse cuando se posean los múltiples aspectos que en cada instante condicionan lo histórico” (Romero 1945: 57). Romero sabe que aquí emerge un momento intuicionista, en cierto punto irracionalista. Efectivamente, lo que se espera es la síntesis *genial* en historia y la idea de genio constituye lisa y llanamente un simplismo, pero que puede ser un momento más de esa síntesis más amplia.

Romero apela también a la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset con la que busca localizar el sujeto destinatario de este permanente desafío histórico y, con tonos moralistas, hace una invocación a cada generación para que se reconozca como unidad y retome la tarea de definir su papel en la historia.

Creo, por el contrario, que se debe ser optimista sobre el futuro del mundo. [...] han aparecido fuerzas tan poderosas, unas como para movilizar a las masas, como la justicia social, otras como para angustiar a las *minorías*, como el futuro del espíritu (Romero 1945: 34, destacado mío).

Aquí Romero apuesta una vez más a la contradicción entre las formas del espíritu y las masas. Romero incorpora diferentes voces y abre un diálogo con las élites intelectuales de su época para trazar un programa de labor intelectual propio a partir de fragmentos de diferentes discursos, muchas veces contrapuestos o antagónicos pero, como en toda lectura creativa, sin perder de vista jamás su propia voz. ¿Cómo si no, entender la condensación de autores de neto cuño conservador en la prosa de un socialista con firme sensibilidad social, que cree en el espíritu, pero regulado por el imperativo ético de la justicia, que es a la vez una fuerza articuladora de la vida social e histórica? Romero no sólo cita a Freyer, a Ortega y Gasset, a Morente, a Spengler y a otros de similar estirpe, sino que encabeza este trabajo con una cita del conde Hermann de Keyserling, tomada de *Meditaciones Sudamericanas* (1933), en la que reprueba la resignación del hombre y resalta la libre iniciativa como lo esencial. Es notable que Romero se valga de Keyserling localizando éste párrafo no contaminado por el lugar común y hasta por la vulgaridad propios del citado. Es poco probable, además, que Romero no conociera la opinión de Korn sobre este autor, al que le dedicó una ácida nota en la revista *Verbum* en 1924

(Korn 1940), de modo que su inclusión en el encabezado de este ensayo tiene el propósito de dirigirse a aquellas élites conservadoras que podían escuchar a Keyserling en la Argentina de la década del veinte y treinta. Romero está intentando un diálogo en el campo intelectual y allí exhibe su versatilidad y su capacidad para integrar distintas voces concurrentes.

3. Consideraciones finales

Korn construyó su posición filosófica conduciendo su diagnóstico crítico hacia los problemas de su presente histórico. Francisco Romero fue un actualizador del panorama filosófico de su época con una abundante y sistemática producción académica, además colaboró con la precoz formación filosófica y cultural de su hermano José Luis, que sería un historiador prolífico y reconocido. Los tres habitaron el suelo común del bagaje crítico cultural alemán para postular la necesidad de una reformulación ética del capitalismo a partir de la perspectiva socialista.⁷ Los tres, en diferentes circunstancias, fueron activos defensores de la Reforma Universitaria, una de las configuraciones más características de la historia política y social argentina.

Bibliografía

- Freyer, Hans (1973): *Teoría del Espíritu Objetivo*. Buenos Aires: Sur.
- González, Horacio (2000): *Historia crítica de la Sociología Argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*. Buenos Aires: Colihue.
- Herf, Jeffrey (1993): *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Keyserling, Hermann de (1933): *Meditaciones Sudamericanas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Korn, Alejandro (1930): *Ensayos filosóficos*. La Plata: Olivera y Domínguez.
- (1935): *Apuntes filosóficos*. Buenos Aires: Claridad.
- (1940): *De San Agustín A Bergson*. Buenos Aires: Nova.
- Luna, Felix (1986): *Conversaciones con José Luis Romero*. Buenos Aires: Sudamericana.

7 Korn había adherido al Partido Socialista a principio de los años treinta. Dice J. L. Romero que Korn, junto con el coronel Mosconi fueron las personalidades más grandes que había conocido Francisco quien le dedicó uno de sus libros a Korn (Luna 1986: 77). Los hermanos Romero también participaron en la activación política y cultural que desarrolló el Partido Socialista.

Romero, Francisco (1944): *Filosofía Contemporánea. Estudios y notas*. Buenos Aires: Losada.

— (1947): *Filosofía y Problemas*. Buenos Aires: Losada.

Romero, José Luis (1945): *La formación histórica*. La Plata: Yerba Buena.

Scheler, Max (1934): *El saber y la cultura*. Madrid: Revista de Occidente.